

## AUSBLICK

So musste ernsthaftes anthropologisches Fragen zu Plessner zurückführen, nachdem dessen Konzepte über Jahrzehnte fast unbeachtet geblieben waren, und die Beziehung zur Person dieses vornehmen Gelehrten gleichsam ein Alibi dafür abgab, sich mit ihm theoretisch nicht befassen zu müssen. Erst in seinen letzten Lebensjahren wurden seine anthropologischen Hauptwerke aus den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wieder zum Inhalt einer Rezeptionsgeschichte, die man nun fast ein epochale Entdeckung nennen könnte.

Zu Ehren des 90. Geburtstags von Plessner fand am 6. und 7. Mai 1983 ein Symposion der »Centralen Interfaculteit« der »Rijksuniversiteit Groningen« statt, in dem in überraschender Breite die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Deutungsmöglichkeiten der plessnerschen Anthropologie hervortraten.<sup>1</sup> Liegt die Begründung einer dialektischen Anthropologie in Plessners Horizont? Oder muss er doch letztlich als ein essenziellistischer Phänomenologie gesehen werden? Die weltanschaulichen und methodologischen Grundfragen, die sich mit Plessners Werk verbinden, sind später vielleicht nie mehr so prägnant gegeneinander gestellt worden wie bei dieser Gelegenheit, und sicher nie wieder mit solcher Authentizität, waren es doch zum größeren Teil noch Freunde und Schüler Plessners (oder auch deren Schüler), die hier aus eigener Erfahrung und Prägung sprachen. Plessners eindrucksvoller Systemansatz lässt so viele neue Fragen auftauchen, wie er alte beantwortet (oder ausräumt). Es scheint mir darum sinnvoll, den Ausblick auf die Perspektiven einer dialektischen Anthropologie mit

---

1 | Die Referate des Symposions sind abgedruckt und die Diskussion ist referiert in Delfgaauw et al. 1986. Auf diesen Band beziehen sich die im Folgenden genannten Namen derer, die sich an der Plessner-Rezeption beteiligten.

*Mensch – Natur* dem Rückblick auf diese problemorientierte Diskussion beginnen  
*Helmut Plessner* zu lassen.

*und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Plessner macht, im 2. Kapitel von *Die Stufen des Organischen und der Mensch* die Überwindung des cartesischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* zu seinem Programm. Nicht, dass er den ›Doppelaspekt‹, unter dem der Mensch sich selbst erscheint, geleugnet hätte; er fragt nur, ob diese Zweiheit fundamental sei und nicht etwa aus einem Prinzip abgeleitet werden könne. Die Rekonstruktion der Seinsweisen des lebendig Seienden in den wesensmäßig verschiedenen Formen der Positionalität (als offene der Pflanze, als geschlossene zentrische des Tieres, als exzentrische des Menschen) führt dazu, den ›Doppelaspekt‹ des Organischen als eine notwendige Erscheinungsform zu begreifen, die aus dem Konstitutionsprinzip des *Sich-Setzens* abgeleitet und als Einheit begriffen werden kann. Ist nun die Konstruktion des Stufenbaus der organischen Welt das theoretische Abbild eines dialektischen Prozesses (mit Umschlag von einer Formbestimmtheit in die ihr jeweils als bestimmte Negation entgegengesetzte), ist sie das Resultat einer ausgearbeiteten phänomenologischen Konstitution oder fällt sie gar in dem Bemühen, einen metaphysischen Monismus zu vermeiden, wieder in den Dualismus zurück, zu dessen Überwindung sie angetreten war?

Jede dieser Deutungsmöglichkeiten wird vertreten. Der Behauptung, Plessner habe eine dialektische Interpretation seines Ansatzes zurückgewiesen, lässt sich mit Hinweis auf jene Stellen widersprechen, in denen er sich auf die Verwandtschaft mit Hegel beruft oder unmittelbar den dialektischen Bestimmungscharakter seines Denkens ausspricht (wenn er auch zugegebenermaßen sparsam mit dem Terminus ›Dialektik‹ umgeht). Immerhin enthalte Plessner »mehr Hegel als er zu erkennen gibt, mehr Dialektik als er entfaltet«, sagte Hermann Ulrich Asemissen. Auch die auf die zentralen Begriffe »natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit, utopischer Standort« bezogene Bemerkung von L. J. Engels, dass die Stilfigur des Oxymoron für Plessners Gedanken vielleicht wesentlich sei, könnte auf eine dialektische Verfassung seiner Argumentation hinweisen. – Gegen die dialektische Interpretation spreche indessen, so wurde von einigen entgegnet, dass die Stufen des Organischen als Konstitutionsebenen dargestellt werden, zwischen denen, weil sie wesensverschieden sind, keine logischen oder ontologischen Übergänge statthaben; so gebe es bei Plessner eben doch keine Entwicklungstheorie, keine Teleologie, keinen geschichtsphilosophischen Naturbegriff.

Stellt man dann aber in der exzentrischen Positionalität deren

paradoxe Struktur – und als deren Folge die ›Gebrochenheit‹ des *Ausblick* Menschen – in den Vordergrund, so mag dies als ein Rückfall Plessners in den Dualismus angesehen werden. Hiergegen führt nun allerdings eine dialektische Interpretation an, dass im Konzept der ›Gebrochenheit‹ eine methodische Anweisung liege, bei dem Gegensatz nicht zu verharren, sondern seine Einheit im »Zugleich der Gegensätze« zu denken; und die Formulierungen, in denen die ›Gebrochenheit‹ ausgesagt wird, lassen in der Tat eine Auslegung nach der dialektischen Figur des ›übergreifenden Allgemeinen‹ zu (das als Gattung seiner selbst und seines Gegenteils definiert ist).

Eine Schlüsselfunktion für die Auflösung dieses Trilemmas von dialektischer, konstitutionstheoretischer und dualistischer Interpretation kommt der Kategorie ›Exzentrizität‹ zu. Nur vorsichtig klang die Frage an, ob zur Klärung des Wesens der Exzentrizität nicht auf den fundamentalen Sachverhalt der *Positionalität* zurückgegangen werden müsse, die ihren Charakter jeweils dem Verhältnis des ›Innen‹ und ›Außen‹ zum materialen Apriori der Grenze verdankt. Plessners späterer Aufsatz *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie* (1973, VIII/380ff.) könnte einem solchen Rückbezug der Exzentrizität auf die grundlegendere Kategorie der Positionalität recht geben und möchte sich auf die Exposition des ›Fundamentalen‹ in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* beziehen lassen. Die im Zusammenhang mit der Kennzeichnung des Menschen als eines Wesens, das mehr ist, als es ist, und zugleich dahinter zurückbleibt, aufgetauchte Frage nach dem anthropologischen Status der Kategorie ›Möglichkeit‹ macht auf qualitative Abstufungen der Modalität aufmerksam: Möglichkeit in offener, geschlossener und exzentrischer Positionalität sind verschiedene Arten von Möglichkeit (wohl auch verschiedene Arten von Zeitlichkeit).

Die Qualität menschlicher Möglichkeiten in der Reflexivität der exzentrischen Positionalität impliziert das Problem der Setzung von Normen. Das Bild des Menschen von sich *als Menschen* ist nicht rein deskriptiv – der Gattungsbegriff umfasst ein normatives oder ›appellatives‹ Moment. Wie aber kann man von der Interaktion und Reflexion zu Normen überleiten, ohne einen spekulativen Begriff von Menschheit einführen zu müssen? Woher gewinnt eine politische Ethik ihre Normativität, fragte Bettina Wahrig. Wird Exzentrizität als Reflexion auf die Unbegrenztheit menschlicher Möglichkeiten oder die Unergründlichkeit des Menschen bestimmt, Vernunft als Wesensmerkmal von Exzentrizität, dann sind Normen praktische Begriffe der theoretischen Vernunft und als solche von

*Mensch – Natur* verbindlicher Gattungsallgemeinheit. Gegen diese »ontologische« *Helmut Plessner* Interpretation wurde jedoch – vor allem von Glastra van Loon – ein *und das Konzept* Konzept ins Spiel gebracht, das die *volonté générale* als einen ver-*einer dialektischen* hängnisvollen Irrtum der Aufklärung destruieren und auf der irre-*Anthropologie* duziblen Pluralität der Individuen bestehen möchte. Dann allerdings scheint kein Weg mehr zu einer normativen Ethik gangbar, und die Frage erhebt sich, ob es eine nichtnormative Ethik geben kann oder ob dann – nach einer Formulierung von Henk van Luijk – das Prinzip der Exzentrizität nicht durch das der Handlungsrationality ersetzt werden sollte. Die aktuelle politische Bedeutung der Kontroverse um eine Vernunftnatur des Menschen (und also die Deduzierbarkeit von Normen) wird schnell deutlich, wenn die Perversion des Menschlichen im KZ-Wächter und Folterer oder in der realen Kalkulation der Vernichtung der Menschengattung durch nukleare oder biologische Kriegsführung als Beispiel für den normativen Charakter des Gattungsbegriffs angeführt wird. Was bedeutet es jedoch für eine politische Ethik, dass »die Verkörperung des Menschseins Unmenschlichkeit einschließt« (Asemissen)? Und mit welchem Grund wird dann von *Unmenschlichkeit* gesprochen, wenn diese gerade eine notwendige Möglichkeit des Menschseins ist? Ist auf diese Fragen eine anthropologische Antwort zu geben, oder verweisen sie nicht vielmehr auf einen metaphysischen Grund, der als die Identität der menschlichen Natur – der »Sache«, die die Einheit von *res cogitans* und *res extensa* ist – ein »archimedischer Punkt« bleibt, auf welchen der wesentliche Singular »der Mensch« (im Unterschied zu »den Menschen«) bezogen ist, fragte Reinout Bakker. Doch ist zu erwägen, ob es historische Variationen der Exzentrizität gibt und ob die singularische Identität der menschlichen Natur sich nicht historisch in Nicht-Identität auflöst; meint der Wesensbegriff »Mensch« nach Hiroshima das gleiche Wesen wie vorher? Ungeachtet alter historischer Wandlungen des Menschseins, meinte Asemissen, sei Exzentrizität eine »anthropologische Konstante« – wenn auch kein Erfahrungsinhalt, sondern ein konstitutives Prinzip. Und pointiert formulierte dann Ingetrud Pape: Wenn Plessner der philosophischen Anthropologie die Aufgabe zuweise, die Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins aufzuweisen, so seien das eben auch die Bedingungen der Zumutung, an der Würde der Vernunft festzuhalten. Dass diese Bedingungen (im einen wie im anderen Sinne) mit der Sprache – dem Logos als dem Allgemeinen – zusammenhängen, war schon früher angeklungen in der Antithese: Exzentrizität ist fundamentaler als Sprache, versus: Sprache ist wie Arbeit und Erkenntnis eine Bestimmung der Exzentrizität.

Es liegt auf der Hand, dass sowohl die dialektische wie die kons- Ausblick  
titutionstheoretische wie die dualistische Deutung der von *Die Stu-  
fen des Organischen und der Mensch* stets zu einer strukturalen,  
nicht zu einer historischen Anthropologie führen. Die (logischen,  
ontologischen, transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit  
des Menschseins sagen nichts über die realen Entstehungs- und,  
Verwirklichungsprozesse aus, die in Prähistorie, Ethnologie, Psy-  
chologie, Medizin erforscht werden. Wie verhält sich die synchrone  
Typologie der *Stufen des Organischen* zur Diachronie der naturge-  
schichtlichen Entwicklung? Ist in einer apriorische dialektische  
Konstitutionstheorie die empirische evolutive Dialektik einzubringen  
oder bleiben beide einander disparat? Über den Hinweis auf  
Ilya Prigogines Theorie der dissipativen Strukturen wurde der Ver-  
such unternommen, den Gegensatz von strukturaler und histori-  
scher Betrachtungsweise in einer wechselseitigen Verschränkung  
aufzuheben – in jedem Fall führen sowohl strukturalistische wie  
naturgeschichtliche Verlängerungen des Konzepts von *Die Stufen  
des Organischen und der Mensch* über Plessner hinaus in Bereiche,  
in denen nur unter Abwandlung seiner Fragestellung von seinem  
Entwurf Gebrauch gemacht werden kann.

Die Kontroversen über dialektische und nichtdialektische Kon-  
struktion von Naturphilosophie, über synchrone und diachrone  
Systematisierung der ›Spezifikation der Natur‹, über deskriptiven  
und normativen Charakter der Anthropologie führen auf die Frage  
nach dem Plessners Konzeption zugrunde liegenden Verständnis  
des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft. Plessner war  
jedenfalls kein ›philosophierender Wissenschaftler‹, sondern ein  
›wissenschaftlicher Philosoph‹, hob Gerard Corver hervor, wenn  
auch gerade in der Zusammenarbeit mit Buylendijk die empirische  
Verhaltensforschung im Vordergrund stand. Der Brief Plessners an  
Buylendijk vom 1. Dezember 1933 wegen einer Arbeitsmöglichkeit  
in den Niederlanden hebt auf die experimentelle biologische For-  
schung ab. Dennoch ist Plessners philosophisches Interesse *genuin  
philosophisch* – und das Verhältnis von wissenschaftlicher und phi-  
losophischer *Einstellung der Erkenntnis* wird als Differenz im Er-  
kenntnisverhalten selbst erfahren (*intentio recta* und *intentio obli-  
qua*). Die hermeneutische Frage nach dem Sinn stellt sich nur in-  
nerhalb der Struktur der Exzentrizität als Konsequenz der Subjek-  
tivität, die das Verhältnis eines Wesens in exzentrischer Positiona-  
lität zur Welt außer ihm als Moment seines Verhältnisses zu sich  
selbst darstellt. Erkenntnis ist immer mit Selbsterkenntnis vermit-  
telt (Bettina Wahrig), und anthropologisches Verstehen ist nicht  
nur diskursiv, sondern auch in Kompassion gegründet (Petran Ko-

*Mensch – Natur* kelkoren). Insofern ist Objektivität wie in der Philosophie so auch *Helmut Plessner* in den Wissenschaften vom Bewusstsein etwas anderes als in anderen empirischen Wissenschaften; hier kommt das Problem einer *einer dialektischen Anthropologie* diesem Problem die Frage Jürgen Rittbergs, welchen wissenschaftstheoretischen Nutzen es bringen kann, das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie mit dem ihm immanenten Dualismus aufzugeben. In dieser Frage reproduziert sich wissenschaftstheoretisch das erkenntnistheoretische Trilemma von natürlicher, transzentaler und dialektischer Weltanschauung.

Es kann nicht unbeachtet bleiben, dass es zu den hier ange deuteten kontroversen Positionen in Grundlegungsfragen der Philosophie und der philosophischen Anthropologie unterschiedliche Äußerungen Plessners gibt, und dass an ihn anzuknüpfen die eine wie die andere Position mit Recht behaupten darf. Vielleicht gibt es in der Tat eine Unentschiedenheit Plessners in solchen Grundfragen, ein Operieren mit Perspektiven als Modellvorstellungen, die die Sache jeweils auf die eine oder andere Weise, nie aber in ihrer Totalität sichtbar machen. Vielleicht gibt es im opaken Gegenstand selbst einen Konvergenzpunkt der Perspektiven, von dem aus sie sich als »Ansichten« erweisen, wie sie im leibnizschen Gleichen der Wanderer hat, der eine Stadt umwandert und von verschiedenen Punkten aus in den Blick nimmt. Vielleicht ist die exzentrische Position des Menschen die des Stadtbürgers, der als Wanderer seine Heimatstadt umkreist und dann wieder in sie zurückkehrt: ganz hat er sie immer nur von außen und in verschiedenen Perspektiven gesehen, deren jede »wahr«, aber nicht »absolut wahr« ist. Leben muss er aber in ihr, und die Unmittelbarkeit des gelebten Augenblicks ist immer für sich selbst absolut, aber unkom munizierbar, inkommensurabel und »dunkel«.<sup>2</sup>

## Dialektisch-materialistische Anthropologie

Und die dialektisch-materialistische Philosophie? Sie verfügt doch über das methodische Instrumentarium, Natur und Geschichte in ihrem Zusammenhang zu begreifen und der Anthropologie ein ontologisches Fundament zu geben (vgl. Holz 1997: 3/284ff.). Das ist aus verschiedenen Gründen nicht oder nur sehr unvollkommen geschehen. Zum einen führte die berechtigte Abwehr eines Biologismus in der Lehre vom Menschen zu einer einseitigen Betonung der

---

2 | Ernst Bloch 1969: 80 spricht vom »Dunkel des gelebten Augenblicks«.

ökonomischen Bedingungen menschlicher Existenz – und die in *Ausblick* der politischen Zielstellung des Marxismus als Möglichkeit angelegte und immer wieder hervorgetretene Aberration des Ökonomismus hat kräftig zu dieser Einseitigkeit beigetragen. Zum anderen ist aus der Aktualität der ideologischen Auseinandersetzungen heraus in den 1950er Jahren eine antidialektische Front errichtet worden, an der unter Berufung auf eine angebliche philosophische Anthropologie des jungen Marx die politische Ökonomie des reifen Marx abgewertet und in ihren politischen Konsequenzen neutralisiert werden sollte<sup>3</sup>; in der Abwehr dieser auf eine Kastration der politischen Bewegung hinauslaufenden Verkürzung der Theorie geriet die Anthropologie in den Verdacht, ein Instrument bürgerlicher Ideologie zu sein – wozu sie auch, wie jede weltanschaulich relevante Wissenschaftsdisziplin, gemacht werden konnte. Wolfgang Harichs Vorschlag, die gehlenschen Konzeptionen in ein erweitertes Corpus der marxistischen Philosophie zu integrieren, hat nicht gerade dazu beigetragen, diese Aversion zu überwinden.<sup>4</sup> Erst spät ist von der Psychologie her in der Diskussion der biopsychosozialen Einheit des Menschen ein Vorstoß in Richtung einer anthropologischen Sicht unternommen worden, dessen Ausgestaltung durch die Liquidation der sozialistischen Wissenschaftsinsti-

---

3 | Zu Beginn der ideologischen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges waren es die von Evangelischen Akademien angeregten und herausgegebenen *Marxismus-Studien* die die Entgegenseitung des philosophisch-anthropologischen jungen Marx und des polit-ökonomischen reifen Marx einleiteten. In diesem Zusammenhang wurde dann der Rückgriff auf eine religionsphilosophische Entfremdungstheorie, die ihren Ursprung in der spätantiken Gnosis hat, zum Mittel, den präzisen gesellschaftstheoretischen Entfremdungsbegriff des Marxismus zu unterlaufen und damit auch den historisch-anthropologischen Gehalt der marxistischen Ökonomie in eine eher metaphysische Anthropologie des menschlichen Wesens umzuinterpretieren. Siehe dazu Wildermuth 1970; Meszaros 1972; Thier 1957, Beyer 1968.

4 | Ein Rückzugsgebiet, in das unter speziellen gesellschaftstheoretischen Fragestellungen die Probleme der Anthropologie eingebracht werden konnten, war die Persönlichkeitstheorie. Hier waren die Publikationen von Sève (1972) und Kon (1971) einflussreich. Allgemein hat sich die Psychologie in Anknüpfung an Leontjew des Problemfelds angenommen. In Deutschland waren es Klaus Holzkamp und seine Schule einerseits und Wolfgang Jantzen andererseits, die diesen Forschungsstrang aufnahmen. 1986 legte das *Institut für Marxistische Studien und Forschungen* in Frankfurt/Main Zeugnis von diesen Diskussionen ab. Doch erfassen die Aspekte, die in diesem Rahmen angeschnitten wurden, immer nur Teilbereiche der Anthropologie.

*Mensch – Natur* tutionen und Forschungsprojekte nach 1990 abgebrochen wurde  
*Helmut Plessner* (vgl. Brenner 2002).

*und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Den Versuch einer ersten Skizze zum Aufriss einer systematisch angelegten dialektisch-materialistischen Anthropologie hat Friedrich Tomberg (1978) in drei Thesen vorgelegt. Die erste These behandelt den Menschen als ›Naturmacht‹. Im Menschen als Naturwesen tritt die Natur sich selbst entgegen, insofern er seiner natürlichen Beschaffenheit zufolge das die Natur bearbeitende, sie verändernde Wesen ist. Die Natur wird in einer ihrer Hervorbringungen, dem Menschen, also sich selbst zum Objekt. Philosophisch gesprochen bedeutet das: Der Mensch ist die Natur in ihrem Selbstunterschied. »Die Menschen haben sich, von der Notwendigkeit der Natur getrieben, innerhalb dieser Natur als besonders geartete Lebewesen formiert, indem sie die Mittel zur Erhaltung ihres Lebens durch Arbeit selbst produzierten. [...] Der Mensch ist die Natur in einer spezifischen, im Begriff der Arbeit ausgedrückten Entgegensetzung zu sich selbst. Mit der Hervorbringung des Menschen hat sich die Natur von sich selbst als *menschliche* Natur unterschieden« (ebd.: 44f.). Das so entstehende Reflexionsverhältnis – die Widerspiegelung des Naturverhältnisses im Bewusstsein (Reflexion der Reflexion) – ist die Vernunft. Die Vernunft ist die Naturform des Selbstverhältnisses der Natur – und sie schließt den Begriff des Ganzen der Natur ein. Das Verhalten zu sich selbst (Selbstbestimmung aus Vernunftgründen) ist Freiheit. In der Reflexion der Reflexion entspringt die Freiheit. »Indem der Mensch sich entgegen den Bestimmungen der Natur selbst bestimmt, kommt ihm Freiheit zu. Sein Vermögen der Selbstbestimmung kann in Anknüpfung an die philosophische Tradition *Vernunft* genannt werden. In der Entgegensetzung zur Natur, der sie insgesamt zugehört, bestimmt sich die menschliche Natur demgemäß als *Vernunft-Natur*« (ebd.: 47). Weil nur durch Arbeit vermittelt, ist die Vernunft-Freiheit nicht eine solche des Individuums an sich, sondern des sich im Vergesellschaftungsprozess bestimmenden Menschen. »Die sich in der Arbeit vollziehende geschichtlich fortschreitende Naturan-eignung kann nicht das Werk eines vereinzelten Individuums sein. Die Menschen produzieren ihre Wirklichkeit von vornherein in Ge-sellschaft, ihre Arbeit ist gesellschaftliche Kooperation in bestim-mten, den gegebenen Bedingungen angemessenen Verhältnissen. Der Mensch existiert daher nur in einer Vielzahl miteinander ver-bundener Menschen. Der Mensch – das sind die wirklichen Indivi-duen in den Verhältnissen der Produktion ihres Lebens« (ebd.: 52). Natürlichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen sind in diesen Entwicklungsschritten fest ineinander verschränkt.

Die zweite These Tombergs betrachtet den Prozess, in dem der *Ausblick* Mensch sich der Natur entgegensezt. Dieser Prozess wird durch den Widerspruch vorangetrieben, dass der Mensch als Naturwesen, und damit der allgemeinen Naturordnung unterworfen, die Überwindung der Naturzwänge anstrebt und bewirkt. Tomberg nennt das den ›phylogenetischen Widerspruch‹. Die Überwindung der Natur ist ein ›naturgeschichtlicher Prozess‹ und zugleich das Gegen teil von Naturgeschichte, nämlich Geschichte als Kulturprozess. In diesem Prozess entfremdet sich der Mensch von sich selbst als selbst bestimmendem Wesen, indem er sich den Zwängen gesellschaftlicher Produktion in Arbeitsteilung unterwirft. Wachsende Naturbeherrschung schlägt in der Organisation der Arbeit um in wachsende Herrschaft von Menschen über Menschen. Medium dieses Herrschaftsverhältnisses ist das Eigentum an den Produktionsmitteln. Doch mit der Zurückdrängung der Naturschranke unter fortschreitend sich ausdehnenden Herrschaftsverhältnissen wird auch der Freiheitsspielraum der Menschen größer. Sie können sich gegen die ›naturwüchsigen‹ Herrschaften wenden und kooperierend die Produktion in die eigene Hand nehmen, sobald sie das Herrschaftsmittel, das private Eigentum an den Produktionsmitteln, abschaffen.

Der Widerspruch zwischen dem auf Totalität der Gegenstands welt gerichteten ›Vernunfttrieb‹ und den notwendigerweise in der arbeitsteiligen Gesellschaft aufgesplittenen und damit Partialität erzeugenden Funktionen, ›ontogenetischer Widerspruch‹ genannt, bleibt erhalten. So Tombergs dritte These. Diesem in der produktiven Reproduktion des menschlichen Lebens spontan entspringenden Widerspruch wirkt die theoretische Einsicht in das Allgemeine entgegen. Die Akzeptanz der partiellen Rolle in der Gesellschaft, verbunden mit der Einsicht ins Allgemeine, macht die Persönlichkeit des Menschen aus. »Die objektive und die subjektive Vernunft ist an sich ein und dieselbe Vernunft. In dem Maße, in dem ihm [dem Menschen] diese Übereinstimmung gelingt, formt er sich zur gesellschaftlich-repräsentativen Persönlichkeit aus« (ebd.: 68f.).

So weit Tombergs Entwurf. Er enthält die wesentlichen, allerdings im einzelnen der Ausarbeitung und auch ergänzender und modifizierender Spezifikation bedürftigen Elemente einer möglichen dialektisch-materialistischen Anthropologie. Vor allem kommt es darauf an, das in Gegensatz zur Natur tretende Naturwesen Mensch in einer allgemeinen Ontologie zu fundieren, die dem Typus nach eine Dialektik der Natur zu sein hätte. Damit wäre die Einheit von Natur und Geschichte, von Naturverhältnis und Kultur-

*Mensch – Natur* tat verbürgt. Eine zentrale Stelle würde in einer solchen Anthropologie das *System der Bedürfnisse* einnehmen, die fundamental und das Konzept durch die natürlichen Eigenschaften des Menschen bedingt sind einer dialektischen und im Laufe ihrer Befriedigung die Produkte der Arbeit durch Anthropologie nicht mehr natürliche Bedürfnisse, *›Zivilisationsbedürfnisse‹* anreichern und vervielfältigen. (vgl. Holz 1995: 205ff.).

Im Anschluss an den marxschen Begriff der gegenständlichen Tätigkeit ergäbe sich für eine solche ontologische Grundlegung etwa folgende Struktur:

*Erstens:* Die gegenständliche Tätigkeit ist das universelle Seinsverhältnis (vgl. Holz 1983). Jedes Seiende wirkt auf jedes andere Seiende und ist somit zugleich aktiv einwirkend und passiv bewirkt. Die graduelle Intensität der Wirkungen variiert in Abhängigkeit von den materiellen Bedingungen der Wirkungszusammenhänge. Wirklichkeit bedeutet Abhängigkeit jedes Naturseienden von allen anderen in unterschiedlichem Maße. In diesem Wechselwirkungsverhältnis bestimmt sich das *So-sein* (Wesen) jedes Einzelseienden. Der Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit wird in diesem wechselseitigen Einander-Bestimmen aufgehoben und hat nur relativ auf die Grenze des Einzelseienden Bedeutung; es gibt keine *›Innerlichkeit an sich‹*, sie entspringt mittels des Äußerlichen als *›Reflexion-in-sich‹*.

*Zweitens:* Die in der Sinnlichkeit und ihrer Systematik sich realisierende Rezeptivität des Menschen, sein passives Aufnehmen der Einwirkungen, wird gemäß der Handlungsrichtung als *›Leiden (passio)‹* bezeichnet. In der Aufnahme der Einwirkungen setzen diese sich in Leidenschaften um, das heißt streben energisch nach der Aneignung oder Abstoßung der Wirkung. Die *›Einverleibung‹* der Einwirkungen des Äußeren ist Quelle der eigenen Aktivität. Das gegenständliche Verhältnis zur Welt ist meine Gegenständlichkeit für die anderen und meine Tätigkeit gegenüber den anderen als meinen Gegenständen. Nur in dieser doppelten Gerichtetheit erfüllt sich der Begriff der gegenständlichen Tätigkeit.

*Drittens:* Die menschliche gegenständliche Tätigkeit hat folgende miteinander verknüpfte Eigentümlichkeiten: a) Sie beruht auf der Unterscheidung von Einzelheit und Allgemeinheit und kann darum Erfahrung in Wissen überführen. Diese Leistung ist eng mit der Sprache verbunden. b) Menschliche Tätigkeit nutzt zur Erfüllung von Zwecken zwischengeschaltete Mittel (vgl. Hubig 2002) und stellt diese her. Sie subsumiert die allgemeine Tätigkeitsform unter die besondere der Arbeitsform und in einem organisierten System der Mittelerzeugung und -verwendung unter die Form der Produktion (Produktionsweise). Auf dieser Stufe der gegenständli-

chen Tätigkeit wird diese zur gesellschaftlichen; die Gesellschaft *Ausblick* ist die Organisation der gegenständlichen Tätigkeit in der Weise der Produktion. Jede Produktionsweise bringt im Prozess der Mittelerzeugung neue Formen von Mitteln und damit der Produktionsweise hervor. Dies ist die Spezifik der Menschheitsgeschichte und spiegelt sich in der fortlaufenden Weiterentwicklung und Differenzierung der (zivilisatorischen) Bedürfnisse. c) So wird die Geschichte zum Selbsterzeugungsakt des Menschen von Stufe zu Stufe der Anreicherung und Modifikation der Bestimmungen seines So-seins. Es gibt nur ein *geschichtliches Wesen* des Menschen, allerdings stets *auf der Grundlage seiner naturhaften Beschaffenheit*. d) In der Produktion, die sich der natürlichen und der aus ihnen hergeleiteten künstlichen Produktivkräfte bedient, geht der Mensch ein Naturverhältnis ein, das gegenüber dem animalischen als »natürliche Künstlichkeit« (Plessner IV/383ff.) gekennzeichnet werden kann. Die Produktionsweise wird so zur Lebensweise des Menschen. e) Die Lebensweise gewinnt Gestalt in den Verkehrsformen, die Produktion und Distribution der bedürfnisbefriedigenden Lebensmittel regeln: Tausch und Markt, Sitte, Eigentumsordnung, Recht, Kultur usw. Insgesamt bildet die Organisation dieser Verkehrsformen – sei es in Gewohnheitsregeln, sei es in Institutionen – die Produktionsverhältnisse. Auf dieser Ebene ist auch die Frage nach dem Sinn als Frage nach dem Verhältnis der eigenen Existenz zum Ganzen methodisch zu beantworten.

*Viertens:* Aus dieser kurorischen Beschreibung der Parameter des Mensch-Welt-Verhältnisses folgt die systematische Einheit von Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. Es folgt daraus auch, dass eine Anthropologie, die abgelöst von diesem geschichtsphilosophisch-gesellschaftstheoretischen Zusammenhang betrieben wird, ihren Gegenstand verfehlt.

Mit diesem Ausblick auf die Begründung der Anthropologie aus der Verfassung der gegenständlichen Tätigkeit ist nicht ein Ergebnis oder Ende, sondern ein Anfang oder Forschungsprogramm formuliert. Nicht als ob damit das Problemfeld erschöpft wäre, sondern so, dass es sich unter diesen Gesichtspunkten strukturieren kann. Die eingangs ausgesprochene Auffassung, dass eine Anthropologie vorgängig einer Ontologie bedürfe, scheint mir aus dieser Struktur anthropologischen Fragens begründet; sie führt mich auf die ontologische Verfassung des Seienden, die in der gegenständlichen Tätigkeit manifest wird und die ich durch das Widerspiegelungstheorem (vgl. Holz 2003) auszudrücken versuche. In diesem systematischen Zusammenhang, in dem sich die Dialektik konsti-

*Mensch – Natur* tuiert<sup>5</sup>, sehe ich den zukünftigen Ort einer philosophischen *Anthropologie* als Wissenschaftsdisziplin. Bis dieser Ort genau bestimmt und betreten und seine Topographie erforscht ist, werden einer dialektischen Anthropologie noch viele Schritte zu gehen sein. Einer davon, von dem eine künftige Anthropologie sich nicht dispensieren darf, wird die dialektische Aneignung von Plessners Erkenntnissen sein.

---

5 | Vgl. dazu demnächst meine ausführliche Untersuchung *Reflexion und Weltentwurf* (in Vorbereitung).